El problema de la *existentia* y la semántica originaria del *esse* tomasiano*

Christian Ferraro

El lector actual de los textos de santo Tomás se enfrenta a diversas dificultades. Se pueden elencar, por ejemplo, la innegable distancia temporal que siete siglos y medio imponen de manera inapelable, la considerable diversidad estilística – hoy nadie escribe «quaestiones disputatae» y a menudo hay quien tiene dificultad para distinguir estas últimas de las «sumas» –, además la no poca frecuente falta de disposición a seguir con rigor y seriedad los razonamientos y las demostraciones, causada en muchos casos por la flexión hermenéutico-descriptiva culturalmente dominante, unida a la tendencia a un estilo, más bien, demasiado pulido y retocado, cargado de referencias, bibliografía y erudición, pero que evita, bajo la máscara de la elegancia literaria, afrontar la extrema seriedad y radicalidad del problema especulativo. Hay también una dificultad causada directamente por el propio santo Tomás: en efecto, en su modo de escribir él no tenía, en lo que respecta a las fórmulas técnicas, el criterio sintético de la reducción, que hoy es preferido[1]. Y es precisamente aquí donde empiezan los problemas, porque la ausencia de este criterio crea el espacio o, al menos, el pretexto para interpretaciones notablemente divergentes de su pensamiento.

El carácter de las páginas que siguen es predominantemente analítico-textual, pero el resultado pretende ser lo más teorético posible. No se proponen demostrar que para santo Tomás el ente está constituido por la

* Traducción de NELSON MECHÁN ZURITA del original Ch. FERRARO, *Il problema dell'*existentia *e la semantica originaria dell'*esse *tomistico*, «Alpha Omega», XVIII (2015), pp. 377-418.

[1] Lo ha expresado con claridad y pertinencia Sánchez Sorondo en una formulación con la que concordamos plenamente: «... santo Tomás no tenía el criterio moderno de la *reductividad* de la fórmula, de modo que su estilo es continuamente creativo como la música de Mozart, es decir, todo lo contrario de los manuales. *Reductividad* en el sentido de buscar en una fórmula más sintética que la otra la expresión de lo que es el fundamento (*Grund*)» (M. SÁNCHEZ SORONDO, *Aristotele e san Tommaso. Un confronto nelle nozioni di assoluto e di materia prima*, [Filosofia 11] Città Nuova - PUL, Roma 1981, 10).

composición real de esencia y *esse*, y ni siquiera se proponen demostrar cuál había sido su exacta comprensión de la misma – cosas que aquí más bien se presuponen[2]. Su objetivo, en cambio, es muy elemental: el de contribuir, de manera fundada sus textos, a la clarificación definitiva de la semántica tomasiana del *esse* como acto intensivo.

Ahora bien, si hay necesidad de alguna aclaración al respecto – y creemos con sincera convicción que la hay – se debe sobre todo a la alegre introducción del término *existentia* en lugar de *esse* y a su vigencia hasta ahora constatable en las traducciones más corrientes de los textos tomasianos a las lenguas occidentales, así como en no pocos comentarios e introducciones a las obras del Angélico y en diversos artículos y libros especializados.

Creemos, sin embargo, que es absolutamente necesario partir por una presentación puntual y sintética de la auténtica posición especulativa de santo Tomás con respecto al *ipsum esse*, que es profundamente original y no encuentra paralelo en todo el pensamiento occidental.

1. La posición teorética de santo Tomás sobre el *esse*

Una exposición de la precisa posición teorética de santo Tomás sobre el *esse* como acto no puede ciertamente prescindir del modo en que el Angélico concibió la relación entre esencia y *esse*. Y como hoy ya no resulta posible discutir la tesis que ve en santo Tomás un decisivo defensor de la composición real *in creaturis* entre *essentia et esse* o, digamos en gracia al tema, entre *essentia et existentia*, esta tesis puede constituir un sólido punto de partida, ya que al respecto hay notables y profundísimas divergencias interpretativas. Las exponemos procediendo por breves menciones, de manera muy escueta y resumida, con la sola intención de relevar el *locus* propio de la auténtica posición tomasiana.

[2] Tras las varias discusiones de la primera mitad del siglo pasado sobre la esencia del Tomismo, el primer punto es una adquisición ya sentada; el segundo, en cambio, es discutido aún, pero estamos convencidos de que esto es más por un condicionamiento afectivo y por ignorancia de los textos, contextos y estudios técnicos fundamentales, que por motivos de una clara y fuerte argumentación. Para un estudio en profundidad de estas problemáticas, cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, OC 3, Edivi, Segni 2005; ID., *Partecipazione e causalità*, OC 19, Edivi, Segni 2010. Para una presentación clara y aguda de las diversas interpretaciones, así como de la temática misma del *esse* intensivo, cfr. A. CONTAT, «Le figure della differenza ontologica nel Tomismo del novecento», *Alpha Omega*, 11 (2008) 77-129; 213-250.

A. Una cierta distinción, pero no-real

A.1. Para Enrique de Gante, hay que distinguir entre *esse essentiae et esse existentiae*, que se identifican *secundum rem*, pero se distinguen *secundum intentiones* y, más precisamente, según el *respectus* de la consideración: si se considera la cosa en relación con Dios, entonces se trata del *esse existentiae*, mientras que, si se la considera sin este *respectus*, queda solo el contenido y no la actualidad, por lo que se deberá hablar del *esse essentiae*. En la misma línea, Suárez propone abiertamente una distinción de razón. Según él, la *existentia* o *esse existentiae* designa simplemente la esencia en acto y, por tanto, la esencia realizada, mientras que cuando se habla de «esencia» *tout court*, se pone el acento sobre la esencia como posibilidad de ser realizada. La distinción es entonces entre dos estados de la misma esencia según dos consideraciones: o se la considera en acto, y entonces es la esencia existente, o se la considera en potencia, y entonces es la esencia posible. No hay aquí, en absoluto, lugar para ninguna composición o distinción real.

A.2. Para Escoto, la *existentia* es una de las primeras *passiones disjunctae entis* que se distingue de la *possibilitas*. La distinción, sin embargo, entre la esencia y la *existentia* es una distinción modal que precede a nuestra consideración y, por tanto, se encuentra del lado de la cosa, pero en cualquier caso no es una distinción real. Nótese además que, al tratarse de una *passio entis*, la *existentia* no es un principio del ente, sino una resultante del mismo o, para ser más fieles al espíritu del escotismo, un «añadido modificativo».

B. Una distinción decididamente real

B.1. Para Avicenna, la distinción es real, como real es la distinción entre sustancia y accidentes, ya que, en efecto, la existencia es precisamente un accidente que sobreviene a la esencia. Se trata de una posición claramente *extrinsecista*, en la que todo el «peso» de la riqueza del ente es llevado por la esencia, que pasa a hacerse real cuando le sobreviene la existencia.

B.2. Para Egidio Romano la distinción es real, pero como entre dos *res*[3]. En este caso, la unidad del ente se ve seriamente comprometida.

[3] Muy probablemente, el origen de la confusa terminología de Egidio se encuentre en su intento de rebatir la débil «secundum intentiones» de Enrique, acentuando el alcance realista del «esse existentiae», en el sentido de que estas diversas *intentiones* deberían seguir focalizándose en una

B.3. Para santo Tomás y los tomistas en general, la distinción es real en el sentido de que indica la composición entre dos principios de los que el ente resulta. Pero las interpretaciones propuestas por los tomistas divergen profundamente. Una de las causas de este fenómeno radica en el hecho de que, muchas veces, se ocupan más por rebatir las tesis de sus adversarios que por aclarar su propia posición teorética sobre la base de una lectura profunda de los textos y contextos del santo Doctor.

B.3.1. Para muchos autores, y pensamos sobre todo en los grandes comentadores del Renacimiento, la composición debe entenderse en el sentido de que la esencia confiere al ente toda la riqueza de los diversos grados de perfección, mientras que la *existentia* sería el principio realizador, el acto existentivo o existenciante. Como todo lo que existe debe tener existencia, entonces también los accidentes tienen una existencia propia.

B.3.2. Dado que podía llevar a confundir el acto que hace existir con el hecho de existir, al darse cuenta del peligro que la asunción del término *existentia* entrañaba, otros autores más recientes optaron algunas veces por abandonarlo, volviendo a proponer el de *esse*. La diferencia, sin embargo, es fundamentalmente terminológica, porque el *esse*, tal como lo interpretan, recubre exactamente las mismas funciones que la *existentia* de los primeros. En ciertos casos hay una diferencia teorética: en efecto, con mayor profundidad en el análisis de los textos, algunos reconocen – como de todos modos también habían entrevisto algunos comentadores del Renacimiento – que solo los subsistentes tienen *existentia* o *esse* y que este acto no pertenece a los accidentes. Esta diferencia, sin embargo, concierne

---

diversidad que se encontraría *in re*.

Resulta verdaderamente increíble que aún hoy se continúe haciendo pasar la posición de Egidio come si fuese la de santo Tomás, como es el caso de Jüngel: «*Tomás de Aquino* y la Escuela que le siguió consideran que essentia y existentia son dos res diferentes en el sentido de que la existencia se añade a la esencia...» (E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2010, 141). La falta de dominio del tema por parte del autor es clamorosa y obliga a poner un signo de interrogación sobre la solidez de su propuesta teológica.

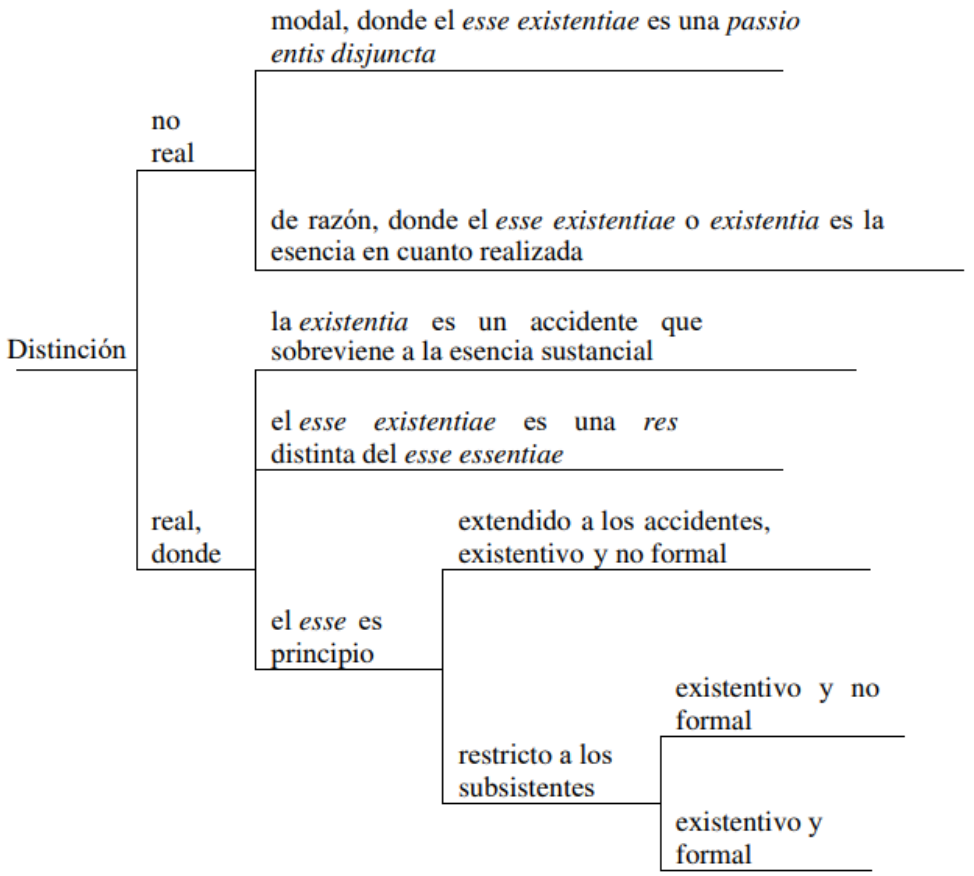
El craso error de Jüngel recuerda la célebre *gaffe* de Galot (cfr. J. GALOT, *La personne du Christ. Recherche ontologique*, Duculot, París 1969, 22) que afirma que, por hablar de un único *esse* en Cristo, santo Tomás incurriría en un «monofisismo existencial» (¡nada menos!). Se hace eco de ello también Sayés: «... si no admitimos en Cristo otro *esse* que el divino, privamos a su naturaleza humana de un *esse* propio. Por ello podríamos decir con Galot que en santo Tomás se da un cierto monofisismo, monofisismo existencial» (A. SAYÉS, *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. Von Balthasar*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005, 108). Un error de este tipo era de esperarse de un pensador para quien «... en la Trinidad hay tres sujetos que *participan* de una única naturaleza» (107).

más bien a la extensión del resultado existentivo, pero no a la «naturaleza» profunda o «cualidad» del *esse*, que en todo caso sigue siendo visto como principio realizador o existentivo: el *esse* solo haría real lo que la esencia ofrece o contiene por sí, independientemente de su efectiva realización, de modo que al final, todo el peso de la riqueza de los grados de actualidad de perfección del ente recae sobre la esencia. En otras palabras: es la esencia la que proporciona al ente, tomándolas de sus propios recursos internos, de su propia identidad ontológica, de las diversas actualidades formales que se expresan en la definición; el *esse*, en cambio, tiene la sola tarea de «realizar», es decir, de hacer *ónticamente* presentes las actualidades formales que la esencia desde siempre e independientemente ha poseído del *esse* en sí misma y por sí, poniéndolas «fuera de la nada».

B.3.3. La doctrina propia y verdadera de santo Tomás puede ser resumida en tres afirmaciones: 1) Hay una efectiva composición de *essentia et esse* en el ente. 2) El *esse* pertenece solo a los subsistentes. 3) El *esse* es un acto intensivo. Esta última afirmación, que contiene la verdadera novedad de santo Tomás, significa que al *esse* pertenecen en profunda y radical identidad todas las perfecciones, en el sentido de que el *esse* mismo debe ser entendido como un cúmulo virtualmente inagotable que contiene toda la riqueza formal. En consecuencia, debe decirse que es el único principio originario de *toda* la riqueza de actualidad y perfección del ente, no solo del mero aspecto existentivo, sino de *todos los grados* de perfección, de modo que no se limita a hacerlos reales, sino que los proporciona realmente. La esencia en relación con el *esse* es entonces potencia, de modo tal que el *ens* resulta compuesto de potencia y acto: en el ente, a nivel sustancial, la esencia es como potencia lo que el *esse* es como acto. Naturalmente, actuada por el *esse*, la esencia asume el *rol activo de principio predicamental* de la expansión del *esse*, dirigiendo la virtualidad según la medida de su propia estructura formal, de modo que la esencia no se reduce a mera negación o mero principio delimitativo, sino que tiene su propia positividad y contribución indelegable en la constitución del ente.

Intentemos ahora presentar esta división en un cuadro, concentrándonos en torno a la precisa cualificación que obtiene el *esse* en cada una de estas interpretaciones, para facilitar una visión comparativa. Nos anticipamos a aclarar que para simple comodidad expositiva, así como para evitar consideraciones que podrían llegar a distraer aquí, mantenemos el término «distinción», de uso ya común e intuitivamente aprehensible, sabiendo,

sin embargo, que santo Tomás no recurre propiamente a él para indicar los principios constitutivos que entran en *composición* – no habla, en efecto, de «distinción real entre potencia y acto» como tampoco de «distinción real entre materia y forma», pero se preocupa por señalar que *aliud est... et aliud...* y prefiere hablar de *compositio* (*inter... ex...*). He aquí, pues, el cuadro:



Ahora bien, para indicar el *esse* entendido en el sentido que acabamos de mencionar, santo Tomás recurre a las expresiones *actus essendi*, *ipsum esse*, *(suum) esse*. Nunca, sin embargo, al término *existentia*.

2. El término *existentia* en santo Tomás

La pregunta es entonces cuál es el rol que juega la *existentia* en los textos de santo Tomás. Como acabamos de decir, él utiliza otros términos para indicar el fundamento originario del *ens* y esta elección, ciertamente, obedece a una cuestión especulativa antes que terminológica. La asunción del término *existentia* por parte de la Escuela Tomista para indicar el fundamento del *ens*, revela no solo una opción terminológica, sino una flexión en la comprensión misma del *esse*, que es reducido a un mero principio realizador. Esta asunción, sin embargo, no encuentra justificación alguna en los textos del santo Doctor.

No es que el término *existentia* no se repita en santo Tomás. Se repite, y en un número considerable de veces. En efecto, literalmente aparece en un total de 219 veces, que convierten en 264 si consideramos las variaciones desinenciales con *-ae* (7, de las cuales solo una está en dativo)[4], *-am* (37)[5] e *-as* (1)[6], y su número se eleva incluso a 272 si se añaden las 8 veces en que aparece la expresión altamente técnica «*existens de...*». Las 219 veces que reproducen exactamente el término se dividen predominantemente entre el acusativo y nominativo neutro plural y el nominativo singular, mientras que hay unas pocas ocurrencias en el ablativo singular y en su mayoría irrelevantes para nuestro tema[7]. Por otra parte, en 26 casos se trata prácticamente de citas del Ps.-Dionisio.

---

[4] *In I Sent.*, d. 34, a. 1 ad 3^{um}; *In Phys.*, lib. VII, lect. 6, nr. 926; *In Periherm*., lib. I, lect.14, nr. 179; *In De Div. Nom*., cap. 1, lect. 1, nr. 29; lect. 2, nr. 51; lect. 3, nr. 95; *In Ep. Ad Coloss*., cap. 2, lect. 2, nr. 92.

A menos que se indique explícitamente lo contrario, todas las citas y referencias se refieren a santo Tomás. En las referencias, los números se refieren a la ed. Marietti, mientras que en otros casos puntuales hemos indicado entre paréntesis la ed. específica.

[5] *C. Gent*., lib. II, cap. 44, nr. 1206; cap. 82, nr. 1646; lib. IV, cap. 29, nr. 3650, 3651 et 3657; *S. Th.*, I^{a}, q. 17, a. 1 ad 2^{um}; II^{a}-II^{ae}, q. 111, a. 3 ad 1^{um}; III^{a}, q. 50, a. 3 ad 4^{um}; *De Ver.*, q. 1, a. 2 ad 3^{um}; q. 2, a. 5 ad 5^{um}; *De Pot*., q. 3, a. 18 arg. 14; *In De Gen. et Corr.*, lib. I, lect.4, nr. 29; *In Phys*., lib. IV, lect. 23, nr. 625; *In Post. Analit*., lib. II, lect. 19, nr. 575; *In Periherm*., lib. I, lect. 9, nr. 112 (2 veces); lect. 14, nr. 179; *In De Sensu et Sens.*, lect. 7, nr. 96; lect. 8, nr. 113 et 115; *In Metaph*., lib. VII, lect. 17, nr. 1658; lib. X, lect. 6, nr. 2045; lib. XII, lect. 9, nr. 2561; *In De Causis*, prop. 4 (ed. Saffrey 33, ll. 23-24); *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 2, nr. 135; lect. 6, nr. 216 (2 veces) et 218; cap. 4, lect. 6, nr. 363; lect. 10, nr. 438; lect. 14, nr. 475; lect. 15, nr. 484 et lect. 22, nr. 574; cap. 5, lect. 3, nr. 669; cap. 6, lect. 1, nr. 678; *In Johann*., cap. 1, lect. 1, nr. 32 et 40; cap. 15, lect. 5, nr. 2064; *In Ep. Ad Hebr.*, cap. 7, lect. 1, nr. 326.

[6] *In I Sent.*, d. 23, a. 2 ad 3^{um}.

[7] Por ejemplo, los casos en los que santo Tomás habla *de existentia peccati*, *...eius [Dei] in rebus*, *...mali*. Cfr. *In II Sent.*, d. 37, *Prol*.; *S. Th.*, I^{a}, q. 7, *Prol.*; *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect.16, nr. 491.

Respecto al aspecto propiamente semántico, el uso del término *existentia* por parte de santo Tomás tiene ciertamente el sentido predominante, primario y obvio de «encontrarse fuera de la nada». Sin embargo, recubre una constelación intencional cargada de matices que enriquecen el significado fundamental del simple hecho de la realización con otros aspectos fácilmente discernible por los precisos contextos. Esta red semántica parece poder ser justificada a posteriori según la siguiente división. En efecto, en cuanto «posición fuera de la nada» la *existentia* puede indicar el hecho de existir de una cosa o incluso el conjunto de las cosas que se encuentran en esa situación y son denominadas a partir de la misma. Sin embargo, dado que hay aspectos presentes en una cosa en virtud de su propia *ratio*, entonces *existentia* puede indicar lo que pertenece a la cosa, en el sentido de «lo que existe (de por sí) en ella». Puesto que entonces la realidad existente existe según su propia peculiar modalidad, entonces a veces *existentia* adquiere el matiz de «manera de existir». Entonces, además del hecho d ser ella misma existente, y éste es el sentido de la presencia óntica, la cosa puede considerarse como presente en la potencia activa del agente o también en la potencia cognoscitiva del cognoscente: presencia virtual y presencia intencional. Ahora bien, a partir del matiz de la presencia virtual, como su efectiva actuación *in fieri*, el término *existentia* puede adquirir el matiz etimológico del «surgir» y, en consecuencia, porque en virtud de su ponerse-fuera o ser-puesta-fuera la cosa existente se hace *in facto esse* manifiesta, entonces lo que existe se opondrá a lo que es meramente aparente.

Veamos en seguida algunos ejemplos, que elegimos entre muchos posibles, de estos usos y matices del término en santo Tomás.

1) *Existentia* en el sentido de «conjunto de cosas existentes»

El primer texto en el que el término *existentia* aparece literalmente en estado puro, no deja lugar a equívocos en cuanto a este sentido, porque incluso en la apertura aparece el término en ablativo plural refiriéndose a los existentes en general y eliminando toda posibilidad de malentendidos:

> [1] Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Philosophia determinet de *existentibus* secundum rationes a creaturis sumptas, oportet tamen esse aliam quae *existentia* consideret secundum rationes ex inspiratione divini luminis acceptas[8].

[8] *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; cfr. *ibidem*, d. 3, q. 1, a. 1 arg. 1; q. 4, a. 1 arg. 4; *III*, d. 27, q. 1, a. 4

El contesto es el de la necesidad de la Sacra Doctrina que deberá considerar el conjunto de los existentes (*existentia*) a partir de las asunciones de la fe revelada. El mismo sentido en un texto relativamente cercano, confirmado por la conclusión donde se lee el genitivo plural. Se trata de la respuesta a una objeción basada en un texto del Ps.- Dionisio:

> [2] Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non est hoc modo *existens* sicut ista *existentia*, sed in eo est natura entitatis eminenter; unde, sicut non est omnino expers entitatis; ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur; sed non cognoscitur per modum aliorum *existentium*, quae intellectu creato comprehendi possunt[9].

La presencia de la secuencia «hoc modo existens – ista existentia – natura entitatis» permite resaltar claramente que *existentia* asume también el matiz de la realización en acto de la síntesis del ente. En efecto, este primer sentido es extremamente cercano al otro que inmediatamente veremos en la siguiente serie de ejemplos.

Respecto del significado del conjunto de las cosas existentes, el pasaje siguiente repropone el término en acusativo plural. Tiene el mérito de reunir los dos términos principales para nuestro tema en sus respectivas disparidades semánticas, o sea, como conjunto de los entes reales y, por tanto, en el sentido de realización de hecho y como principio originario de constitución intrínseca del ente:

---

arg. 13; *IV*, d. 1, q. 2, a. 5 ad 1^{um} (aquí, en un ámbito determinado); d. 11, a. 3 ad 1^{um}; *C. Gent.*, lib. III, cap. 20, nr. 2013; *S. Th.*, I^{a}, q. 4, a. 2 *sc*; q. 5, a. 2 arg. 2, corpus et ad 2^{um}; q. 12, a. 1 arg. 3; q. 20, a. 2 corpus et ad 1^{um}; q. 22, a. 1 arg. 2; q. 48, a. 3 arg. 1; I^{a}-II^{ae}, q. 28, a. 4 *sc*; II^{a}-II^{ae}, q. 175, a. 2 ad 1^{um}; *De Ver.*, q. 2, a. 3 ad 3^{um} et ad 5^{um}; q. 3, a. 1 arg. 6; q. 22, a. 1 *sc*1; *De Pot.*, q. 1, a. 5 arg. 10; q. 7, a. 2 ad 9^{um}; a. 5; *De Spir. Creat.*, a. 10 ad 8^{um}; *In De Coelo*,lib. II, lect. 10, nr. 391; *In Metaph.*, lib. III, lect. 11, nr. 472; *In De Causis*, prop. 1 (Saff. 6, l. 18), prop. 4 (Saff. 28, l. 17 – cit. de Dionisio), prop. 6 (Saff. 47, l. 20 – cit. de Dionisio); *In De Div. Nom*., cap. 1, lect. 2, nr. 46, 52, 59 (cit.), 65, 75; lect. 3, nr. 98 et 101; cap. 2, lect. 6, nr. 216; cap. 4, lect. 2, nr. 298 (2 cit.); lect. 3, nr. 318; lect. 7, nr. 376 (cit.); lect. 8, nr. 392 (2 cit.); lect. 9, nr. 409; lect. 11, nr. 450; lect. 13, nr. 463; lect. 14, nr. 474, 477 (todas cit.), 478 (todas cit. excepto 1 vez); lect. 16, nr. 503 (cit.), 506 (cit.), 507 (todas cit. excepto 1 vez), 508 et 509 (cit.); lect. 17, nr. 511; lect. 19, nr. 530; lect. 21, nr. 561; lect. 23, nr. 594 (2 veces) et 605 (3 veces); cap. 5, lect. 1, nr. 610 (5 veces), 615 (3 veces), 619, 627, 628, 629, 630 (cit.), 631, 638, 640-641; lect. 2, nr. 657 (3 veces) et 660 (4 veces, es un pasaje célebre); lect. 3, nr. 672 (2 veces); cap. 7, lect. 3, nr. 726; lect. 4, nr. 728 (3 veces) et 731 (2 veces); cap. 8, lect. 1, nr. 751 (2 veces); lect. 3, nr. 770; lect. 5, nr. 796; cap. 9, lect. 4, nr. 841; cap. 10, lect. 1, nr. 854; cap. 11, lect. 2, nr. 910; lect. 4, nr. 932 et 934; cap. 12, lect. un., nr. 950 et 955; cap. 13, lect. 2, nr. 974.

[9] *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 ad 1^{um}.

> [3] Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia *existentia* quae habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam...[10].

Así, para santo Tomás, las cosas existentes resultan de un *esse* que está determinado. El principio potencial determinativo es, como sabemos, la esencia. En el texto, sin embargo, es de lo más evidente que *existentia* y *esse* tienen una función semántica notablemente diversa: uno indica el principio originario del ente y la otro el conjunto de los entes.

Más claro aún se muestra este otro pasaje, uno de los textos más importantes de santo Tomás en absoluto:

> [4] Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam *existentia*, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse[11].

Los existentes son los entes y los entes tienen un *esse* determinado. El participio *existentia* es acompañado del participio *vivere*, lo que refuerza el significado de «conjunto complexivo». El *esse*, pues, en infinitivo se encuentra en las antípodas de la «existencia», en el sentido de que éste es principio, mientras que ésta resultado.

La referencia explícita a Dionisio nos da aquí la ocasión de subrayar que el origen del uso de *existentia* en santo Tomás está sin duda liga-ligado, al menos parcialmente, a las traducciones de Dionisio que tenía a disposición. En efecto, para el Comentario al *De Divinis Nominibus* se sirvió de la traducción de Johannes Sarracenus, confrontándola eventualmente con la de Escoto Eriúgena. Ahora bien, en la versión del Sarraceno, *existentia* y *existens* están destinados a traducir los participios de εἶναι, es decir, ὄν y ὄντα[12]. Naturalmente, santo Tomás se pliega al uso de la terminología cuando toma las citas de Dionisio, pero se distancia abiertamente de ella cuando escribe exponiendo su propio pensamiento.

---

[10] *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1 ad 2^{um} (ed. Parmensis, t. 7/2, 1199*b*).

[11] *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9^{um}.

[12] Cfr. el texto de Dionisio en la traducción latina, ya en la apertura, reportado por la ed. Marietti del Comentario de santo Tomás: «Unitas unificans omnem unitatem et supersubstantialis substantia et intellectus non-intelligibilis et verbum non dicibile et irrationalitas, non-intelligibilitas et innominabilitas, secundum nihil *existentium existens* et causa quidem essendi omnibus, ipsum autem non *existens* (...) ut (...) enuntiet» (PS.-DIONISIO, *De Divinis Nominibus*, § 1, nr. 7; trad. Jo. Sarracenus). He aquí el bellísimo original: νὰς νοποιὸς απάσης νάδος καὶ ὑπερούσιος ούσία καὶ νοῦς ανόητος καὶ λόγος ἀρρητος· αλογία καὶ ανοησία καὶ ανωνυμία κατὰ μηδ$ν τιν ὄντων ουσα· καὶ αἰτιον μεν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αύτὸ δ$ μή ὄν (...) ις ἂν (...) αποφαίνοιτο (PS.-DIONISIO, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 588 B).

Precisamente, un texto de este Comentario contrapone de manera notable «esse» y «existentia»:

> [5] Sic igitur concludit quod distributio divinae virtutis, propter sui infinitatem, procedit ad omnia existentia et nullum est existens quod non habeat aliquam virtutem; sed oportet quod habeat aut virtutem intellectualem, sicut Angeli aut rationalem, sicut homines aut sensibilem, sicut animalia aut vivificam, sicut plantae aut substantialem, sicut alia; et non solum *existentia*, sed etiam ipsum esse habet virtutem ad hoc quod sit, a supersubstantiali Dei virtute. Et dicit, si fas est dicere, quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit[13].

Hemos querido recordar este pasaje porque contiene una sutileza del santo Tomás comentador. En efecto, la proposición «etiam ipsum esse habet virtutem ad hoc quod sit, a supersubstantiali Dei virtute» constituye una cita casi literal de la traducción del Sarraceno, que dice: «et ipsum etiam esse, si fas est dicere, virtutem ad hoc quod sit, habet a supersubstantiali virtute». Las diferencias, sin embargo, son notables: santo Tomás añade un «Dei» y mantiene el *ipsum* enfático directamente ligado al *esse*, que falta tanto en la traducción cuanto en el original, y se apresura a aclarar, tomando como inspiración ese «se si potesse dire», que no se puede afirmar propiamente que el *esse* es, sino que para el *esse* algo es. Sutilezas de santo Tomás que, en nuestro contexto, nos permiten subrayar una vez más la notable distancia semántica entre «esse» y «existentia» en el mismo pasaje: aquí *existentia* representa, sin ninguna duda, el conjunto de entes, mientras que *esse* indica su acto constitutivo originario.

En la *Contra Gentiles*, todavía en el contexto temático típicamente neoplatónico de Dionisio y con referencia explícita al mismo, el término aparece en el sentido de la extensión universal del *bonum* que abraza no solo los existentes, sino también los no existentes:

> [6] Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens: propter quod Dionysius dicit, IV cap. De Div. Nom., quod bonum se extendit ad existentia et non existentia. Nam *et ipsa non existentia*, scilicet materia secundum quod intelligitur privationi subiecta, appetit bonum, scilicet esse. Ex quo patet quod

[13] *In De Div. Nom*., cap. 8, lect. 1, nr. 751.

> etiam sit bona: nihil enim appetit bonum nisi bonum[14].

El último «et ipsa non existentia» se refiere claramente a la materia: ella misma es no existente, en cuanto se la entiende como sujeta a la privación y, sin embargo, permanece ordenada al *bonum*, de modo que ella también tiene la razón de bondad. Y la materia apetece el bien, añade santo Tomás, es decir, el *esse*. El *bonum*, entonces, que es el *ens* en cuanto deseado, se extiende tanto a los existentes cuanto a los no existentes. Sería absurdo, pues, concluir que el *esse* como principio constitutivo originario del *ens* abarque la *existentia* entendida como principio originario del *ens*: se trataría de una patente tautología y de una contorsión lógico-literaria completamente extraña al estilo del Angélico e indigna de su talla intelectual.

El siguiente pasaje, en cambio, recurre al *esse* para demostrar que Dios ama todas las realidades *existentia*, las cosas existentes:

> [7] Respondeo dicendum quod Deus omnia *existentia* amat. Nam omnia *existentia*, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra quod voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur *existenti* Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat[15].

Que «existentia» aquí no significa el *esse* en sentido fuerte es muy claro: el *esse* es mencionado como acto intensivo (... *intantum habeat aliquid esse... inquantum est volitum a Deo*) y se procede a afirmar que para cada existente Dios quiere algún bien. Ahora bien, las cosas existentes son buenas en cuanto que son, ya que el *esse* es ya un cierto bien y constituye originariamente las cosas existentes. De nuevo, los dos significados se encuentran en las antípodas: como principio y como resultado. La distancia que hay entonces entre *esse* y *existentia* es la misma que hay entre *esse* y *ens*. En última instancia, *existentia* acaba aquí por identificarse con (los) «entes», no expresando otra cosa que el ente en plural.

---

[14] *C. Gent.*, lib. III, cap. 20, nr. 2013.

[15] *S. Th.*, I[a], q. 20, a. 2.

2) *Existentia* en el sentido de «hecho de existir» y de «realización de hecho»

El término expresa además el hecho de existir en el sentido obvio y fenomenológico de la realización y del aparecer espacio-temporal:

> [8] Posuit enim Plato quod sicut formae separatae sunt causae generationis et *existentiae* rerum naturalium, per hoc quod materia corporalis participat aliqualiter huiusmodi formas separatas; ita etiam sunt causa scientiae in nobis, per hoc quod anima nostra eas aliqualiter participat; ita quod ipsa participatio formarum separatarum in anima nostra est scientia[16].

Es de lo más claro que aquí santo Tomás no pretende atribuir a Platón la afirmación de que el efecto propio de las formas separadas es el *actus essendi* que entra en composición con la esencia, sino solo el hecho de existir, como consecuencia de la generación. Así que aquí *existentia* no tiene

---

[16] *In VII Phys.*, lect. 6, nr. 926. Es el sentido predominante, junto al anterior, y a veces la distinción puede parecer incluso innecesaria. Cfr. *In I Sent*., d. 13, a. 4 arg. 2; *II*, d. 37, *Prol.*; *III*, d. 26, q. 2, a. 3 ad 1^{um}; *IV*, d. 2, q. 1, a. 4 arg. 1; d. 16, q. 4, a. 2; d. 45, q. 3, a. 3 (Parm., 1132*a*); d. 47, q. 2, a. 1 ad 3^{um} (Parm. 1160*b*); d. 49, q. 2, a. 1 arg. 2 (Parm., 1196*b*); ad 2^{um} (Parm., 1199*b*); *C. Gent*., lib. I, cap. 66, nr. 550; cap. 67, nr. 564; cap. 79, nr. 675; lib. II, cap. 81, nr. 1625; cap. 92, nr. 1789; lib. III, cap. 59, nr. 2351; cap. 91, nr. 2666; lib. IV, cap. 63, nr. 4004; *S. Th*., I^{a}, q. 7, *Prol*.; q. 74, a. 2; q. 77, q. 5 ad 3^{um}; I^{a}-II^{ae}, q. 7, a. 3 ad 1^{um}; q. 44, a. 2; q. 50, a. 6; III^{a}, q. 10, a. 2; *De Ver*., q. 1, a. 5 arg. 11; q. 3, a. 3 ad 8^{um}; q. 11, a. 1 ad 11^{um}; *De Pot*., q. 5, a. 9 arg. 10; *De Subst. Sep.*, cap. 20 (ed. Leonina, t. 40*d-e*, D 76, l. 38*b*); *Comp. Theol.*, lib. II, cap. 8; *In De Coelo*, lib. II, lect. 2, nr. 395; lib. III, lect. 6, nr. 585; *In De Gen. et Corr.*, lib. I, lect. 2, nr. 16; *In Phys*., lib. IV, lect. 7, nr. 480; lect. 8, nr. 492; lect. 20, nr. 605; lib. VI, lect. 11, nr. 863; lib. VIII, lect. 2, nr. 973; *Sent. Ethic*., lib. I, lect. 17, nr. 207; lib. IV, lect. 9, nr. 751; *In Meteor*., lib. I, lect. 4, nr. 26; lect. 12, nr. 84; *Sent. De Anim.*, lib. II,lect. 23, nr. 531; *In Metaph*., lib. V, lect. 12, nr. 926; lib. VII, lect. 13, nr. 1589; lect. 16, nr. 1633 (2 veces); lib. IX, lect. 7, nr. 1848; *In De Div. Nom*., cap. 2, lect. 2, nr. 147; lect. 6, nr. 215; cap. 4, lect. 16, nr. 493; cap. 5, lect. 1, nr. 634 et 635; cap. 6, lect. 1, nr. 679 (*existentia vitae est ipsa incorruptibilitas sempiterni motus angelici*); cap. 8, lect. 4, nr. 783; *Exp. Sup. Job*, cap. 22 (Leon., t. 26*b*, B 129, ll. 138-139*b*); *In Hier*., cap. 1, lect. 3 (Parm., t. 14, 580 *a*); *In Johann*., cap. 1, lect. 5, nr. 133; cap. 15, lect. 3, nr. 2023.

Con las variantes desinenciales antes indicadas, cfr., para el genitivo, *In Phys.*, lib. VII, lect. 6; *In Periherm*., lib. I, lect. 14, nr. 179; *In De Div. Nom*., cap. 1, lect. 2, nr. 51 et lect. 3, nr. 95; *In Ep. Ad Coloss*., cap. 2, lect. 2, nr. 92; para el acusativo, *C. Gent*., lib. II, cap. 44, nr. 1206; cap. 82, nr. 1646; *S. Th.*, I^{a}, q. 17, a. 1 ad 2^{um}; II^{a}-II^{ae}, q. 111, a. 3 ad 1^{um}; III^{a}, q. 50, a. 3 ad 4^{um}; *De Pot*., q. 3, a. 18 arg. 14; *In De Gen. et Corr.*, lib. I, lect. 4, nr. 29; *In Phys*., lib. IV, lect. 23; *In Post. Analit*., lib. II, lect. 19, nr. 575; *In Periherm*., lib. I, lect. 9, nr. 112 (2 veces); lect. 14, nr. 179; *In De Sensu et Sens.*, lect. 7, nr. 96; lect. 8, nr. 115 (cfr. también el nr. 113, que añade, sin embargo, otro matiz); *In Metaph*., lib. VII, lect. 17, nr. 1658 (2 veces); lib. X, lect. 6, nr. 2045; *In De Causis*, prop. 4 (Saff. 33, ll. 23-24); *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 6, nr. 216; cap. 4, lect. 6, nr. 363; lect. 10, nr. 438; lect. 15, nr. 484 et lect. 22, nr. 574; *In Johann*., cap. 1, lect. 1, nr. 32 et 40; *In Ep. Ad Hebr.*, cap. 7, lect. 1, nr. 326.

el sentido de núcleo originario del *ens* como acto constitutivo emergente, sino el sentido descriptivo del resultado de haber-sido-generado, de «estar-existiendo».

En este sentido todavía aparece el término en un pasaje del comentario al *De Divinis Nominibus* donde se ve claramente cómo, al comunicar la eficiencia causal, Dios comunica a las sustancias la directa causalidad existentiva sin por ello hacerlas creadoras, como causas directas τοῦ *esse*, que es exclusiva competencia divina:

> [9] Est autem considerandum quod duplex processus invenitur in rebus, scilicet: resolutionis et compositionis; et secundum utrumque, tendunt res in divinam similitudinem. Nam secundum viam resolutionis, tendunt res a compositione in simplicitatem quae summe est in Deo; et quantum ad hoc dicit quod est eorum quae simplificantur simplicitas. Secundum autem viam compositionis, tendunt res a multitudine in unitatem, dum ex multis fit unum. Unitas autem primo est in Deo; et quantum ad hoc dicit, et eorum quae uniuntur unitas. Non solum autem a Deo communicatur rebus quod in se subsistant et meliorentur, sed etiam quod aliis sint principium seu causa *existentiae* et meliorationis; et quantum ad hoc, subdit quod est supersubstantialiter superprincipale principium universi principii. Non enim eodem modo est principiumquo alia, sed eminentius; sic enim eminentius habet esse[17].

Aún en el comentario a Dionisio, *existentia* aparece en el sentido de «existir», en cuanto que Dios hace existir, es decir, hace reales, las cosas:

> [10] Et ne aliquis credat esse Deum causam rerum solum per modum finis, ut quidam posuerunt et non per modum factionis et conservationis, subiungit: et esse hanc, scilicet deitatem vel providentiam divinam, est totorum, idest omnium vel perfectorum, deductio, idest, productio, et substantia; ac si dicat: ipsa deitas per suum esse est causa productionis et *existentiae* rerum[18].

[17] *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 2, nr. 51.

[18] *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 3, nr. 95. De ello se sigue que precisamente por el hecho de participar en la existencia, es decir, el hecho de encontrarse insertados en la realidad, se sabe que las cosas participan en el *esse*, es decir, en el principio que hace real la realidad: «... omnia quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi quibus existentia participant, participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum» (*ibid.*, cap. 5, lect. 1, nr. 635). Se trata de uno de los pasajes principales para la profundización en la noción de *esse* intensivo.

El sentido «débil» de *existentia* resulta muy claro a partir del uso de *esse*, en el sentido de que la divinidad misma es causa *por su «esse»*, y no por su «existencia», de la existencia de las cosas. Una vez más, el término *existentia* no significa aquí el *esse* en sentido fuerte.

Estos dos términos aparecen en dos argumentos sucesivos, en el contexto de la pertenencia exclusiva de la potencia creativa a Dios:

> [11] Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiae separatae, quae non sunt compositae ex materia et forma, quas esse nunc supponatur; et similiter omnis materia corporalis. Haec igitur, tam diversa *existentia*, praedictae virtutis immediatus effectus sunt. (...)
> Item. Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest: sicut aedificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quae possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et «esse» est eius proprius effectus, ut ex dictis patet[19].

Quien quisiese leer en la primera parte «existentia» en el sentido de «esse» haría claramente violencia al texto, porque santo Tomás habla de la diversificación originaria de los constitutivos esenciales y luego utiliza «existentia» para abarcar todos los diversos bajo la inmediata eficacia de la única potencia creativa. El argumento siguiente, introducido con el *item*, toma, en cambio, el *esse* en el sentido de acto originario y luego como efecto propio y exclusivo de Dios.

El siguiente pasaje, todavía perteneciente a un contexto teológico, es particularmente interesante por centrarse en ese carácter de *resultado* que compete a la existencia, que entonces no puede ser un principio:

> [12] Ad quartum dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, quod in morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa. Et corpus enim et anima secundum idem ex principio in Verbi hypostasi habuerunt *existentiam*, et in morte, invicem divisa, singula eorum manserunt unam hypostasim Verbi habens. Quare una Verbi hypostasis Verbi et animae et corporis exstitit hypostasis. Nunquam enim neque anima neque corpus propriam habuerunt hypostasim, praeter verbi hypostasim. Una enim semper Verbi hypostasis, et nunquam duae[20].

---

[19] *C. Gent.*, lib. II, cap. 22, nr. 982.

[20] *S. Th.*, III[a], q. 50, a. 3 ad 4[um].

Un equívoco podría proceder de ese «*habuerunt* existentiam», que parecería alinearse con «id quod *habet* esse», pero el sentido es evidente. Tanto el alma como el cuerpo de Cristo, incluso en el *triduum mortis*, tenían su propia existencia en virtud de la pertenencia a la única persona del Verbo. Ahora bien, si la existencia constituye radicalmente la hipostaticidad, habría que multiplicar las hipóstasis en el *triduum mortis*.En cambio, dado que el cuerpo y el alma de Cristo siguen siendo, sin embargo, (pertenencia de) una única persona, conservando cada uno su propia existencia, entonces hay que decir que la *existentia* es una resultante que obtienen el cuerpo y el alma de Cristo en virtud de la unión hipostática. No se trata, por tanto, del principio originario del *ens*, de modo que el «habuerunt» tiene un sentido definitivamente débil.

En un contexto puramente gnoseológico la *existentia* aparece todavía en el sentido de «ser-real», «estar-existiendo»:

> [13] Non est autem intelligendum quod hoc quod dixit: quod est etquod non est, sit referendum ad solam *existentiam* vel *non-existentiam* subiecti, sed ad hoc quod res significata per praedicatum insit vel non insit rei significatae per subiectum. Nam cum dicitur, corvus est albus, significatur quod non est, esse, quamvisipse corvus sit res *existens*[21].

El término, es cierto, aparece aquí como de pasada, mientras que el análisis se concentra todo en torno a la validez del *est* de la atribución del juicio, que no siempre tiene un sentido existentivo, sino que algunas veces indica solo la actualidad como pertenencia (o no) del predicado al sujeto. El pasaje constituye, sin embargo, un testimonio importante respecto de la validez semántica de la *existentia* como realización efectiva de la cosa.

Otro pasaje en la misma dirección:

> [14] Nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra *existens*. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius *existentia* huiusmodi actio non potest intelligi[22].

La existencia, es decir, la efectiva realización de la cosa, es un presupuesto del acto de gobierno sobre la cosa.

---

[21] *In Periherm*., lib. I, lect. 9, nr. 112.

[22] *C. Gent.*, lib. I, cap. 79, nr. 675.

En su comentario al libro Z de la *Metafísica*, precisamente sobre el célebre λογικώς que abre el capítulo 4[23], santo Tomás aprovecha la ocasión para señalar la diferencia entre el Lógico y el Metafísico. El Lógico, explica, no considera la *existentia* de la cosa, mientras que sí lo hace el Metafísico:

> [15] Quae quidem causa quaesita, est quod quid erat esse, logice loquendo. Logicus enim considerat modum praedicandi, et non *existentiam* rei. Unde quicquid respondetur ad quid est, dicit pertinere ad quod quid est; sive illud sit intrinsecum, ut materia et forma; sive sit extrinsecum, ut agens et finis. Sed Philosophus qui *existentiam* quaerit rerum, finem vel agentem, cum sint extrinseca, non comprehendit sub quod quid erat esse[24].

La *existentia* aparece aquí polarizada en dos sentidos que diversifican las perspectivas intencionales del Lógico y del Metafísico. En el sentido del primero, significa la sola pertenencia de la atribución predicativa y, por tanto, permanece neutra respecto a su «cualidad», mientras que, en el sentido del segundo, *existentia* expresa la efectiva actualidad real de la cosa. En consecuencia, en el buscar y expresar «lo-que-era-ser» (τὸ τί ἦν εἶναι) divergirán profundamente el Lógico y el Metafísico, porque el primero incluirá en su consideración incluso las causas extrínsecas, cosa que no hará el segundo.

La otra recurrencia del término en el comentario a la Metafísica propone todavía el significado de «realización efectiva»:

> [16] Sed quod non sit contradictio absoluta, sed contradictio quaedam, patet ex hoc quod contradictio de sui ratione non requirit neque aptitudinem, neque etiam *existentiam* alicuius subiecti. Verificatur enim de ente et de non ente quocumque[25].

El texto es claro y no requiere mayores observaciones. También es evidente el sentido del texto siguiente:

> [17] Formae enim sensibiles participatae in diversis individuis sunt formae individuatae et ab invicem seiunguntur ea seiunctione qua unum individuum seiungitur ab alio, ita quod ambae formae non pertinent ad

[23] καὶ πριτον ειπωμεν ὕνια περὶ αὑτοῦ λογικις (ARISTÓTELES, *Metaph.*, Z 4, 1029 *b* 13; Jaeger 132).

[24] *In Metaph.*, lib. VII, lect. 17, nr. 1658.

[25] *In Metaph.*, lib. X, lect. 6, nr. 2045.

existentiam unius rei sed diversarum[26].

Está claro que, para santo Tomás, no es la esencia la que pertenece al *esse*, sino el *esse* el que pertenece a la esencia y también al suppósito. Aquí, en cambio, son las formas las que pertenecen a la *existentia* de una o de diversas cosas: se trata entonces del reflejo fenomenológico de la «situación ontológica» resultante a partir de los principios constitutivos y no del acto constitutivo.

La *existentia* significa la efectiva realización de las cosas *en sí mismas*:

> [18] Secundo, tangit ea quae pertinent ad *existentiam* rerum in seipsis; et hoc est quod subdit quod ex pulchro sunt mansiones conservativae eorumdem, idest, aliquorum in seipsis. Ex hoc enim aliquid conservatur quod infra limites naturae suae manet; si enim totaliter extra se effflueret, periret; sed addit: et intransmutabiles collocationes, idest fundationes; sicut enim ex hoc quod aliquid manet in seipso, conservatur, ita ex hoc quod habet aliquid firmum in seipso super quod fundatur, intransmutabile est[27].

En el sentido del mero existir de hecho, también el mal puede ser considerado depositario de la *existentia*. El pasaje siguiente contiene una argumentación contra los dualistas, que, además del bien, hacen también del mal un primer principio originario. En efecto, en ese caso, el mal tendría existencia y causalidad: existiría y produciría efectos. Ahora bien, esto pertenece también al bien, que se opone a él. Pero entonces, tratándose de caracteres comunes que coinciden con muchos, habría que reconducirlos a alguna causa originaria, por lo que el mal no podría ser uno de los primeros principios, pero sería en cualquier caso principiado. He aquí el texto:

> [19] Ponit tertiam considerationem, quae est contra hoc quod malum non sit primum principium: quia si malum sit ab aeterno non causatum, sed potius alia causans et habeat potestatem aliqua faciendi et habeat *existentiam* et habeat causalitatem, dum aliqua facit, quaerendum remanet unde hoc habeat: quandocumque enim aliquod unum convenit multis, oportet quod illius unius sit una aliqua causa: non est enim causa multiplicior quam effectus, ut scilicet effectus sit unus et causae sint multae. Si igitur aeternitas et creatio et potentia et *esse* et facere

[26] *In De Causis*, prop. 4 (Saff. 33, ll. 23-24).

[27] *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 6, nr. 363.

> communiter conveniant bono etmalo, oportet quod hoc procedat ab una causa[28].

La conclusión del pasaje tiene la particularidad de restituir el *esse* en un sentido débil, no como principio ontológico del *ens*, sino en el sentido de «ser-estar-existir». Es por eso que funge como sinónimo de *existentia(m)*. Pero esto no pone ningún problema.

Otro pasaje sobre la existencia en el sentido de realización de hecho:

> [20] ... operatio amoris excellentissime in Deo invenitur, propter hoc illi qui sunt excellentes in cognitione divinorum nominant Deum zelotem, ut patet Exod. 20: ego dominus Deus tuus zelotes, quia habet multum de amore bono ad *existentiam* creaturarum[29].

Ver aquí un amor al *esse* como principio intrínseco constitutivo en lugar de un amor a la existencia de las cosas creadas, al hecho de que existan, no puede representar una alternativa seria.

El último ejemplo de este aspecto puede resultar particularmente interesante a causa del *habet*. El contexto es gnoseológico:

> [21] ... res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent *existentiam*[30].

En este pasaje aparece de nuevo un «haber» que podría llevar a confusión, pero está claro que «non habent existentiam» se refiere claramente al hecho de que no existen y no a los posibles en cuanto eventuales sujetos hipotéticos del acto de ser que sería denominado aquí «existencia».

3) *Existentia* en el sentido de «pertenencia»

En ciertos casos, *existentia* en santo Tomás traduce el matiz del pertenecer, que se encuentra claramente en el ὑπάρχειν de Aristóteles.

> [22] Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis *existentia*, sed quasi instrumentaliter deservientia

[28] *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 22, nr. 574.
[29] *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 10, nr. 438.
[30] *S. Th.*, Iª, q. 17, a. 1 ad 2um.

beatitudini, quae consistit in operatione virtutis...[31].

La secuencia estructural «existere-de-essentia + genitivo» indica la pertenencia profunda a algo. Los bienes externos no pertenecen, nos dice el texto, a la esencia de la beatitud. El pasaje siguiente, que es el texto principal para la división de la participación en santo Tomás, contiene este uso técnico y propone una fórmula sinónima. Aunque el término aparece como en la forma participial presente, vale la pena leerlo porque confirma la presencia del matiz mencionado:

> [23] Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in Lib. De Hebdomad., quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse etquod est.
> Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter.
> Uno modo quasi *existens de substantia* participantis, sicut genus participatur a specie.
> Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim *est de substantia rei* quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut *aliquid non existens de essentia rei*; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne *quod est praeter essentiam rei*, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V Metaphysic., quod ista propositio, Socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis.
> Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce, quia non eodem ratione competit omnibus esse; sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter.
> Si ergo in Angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae[32].

Aparece así la expresión «existere de essentia, existere de substantia rei». Lo que no es *existens de essentia rei* es lo que es *praeter essentiam*

---

[31] . *Th.*, I[a]-II[ae], q. 4, a. 7; cfr. *In I Sent*., d. 35, q. 1, a. 1 ad 2[um]; d. 37, q. 4, a. 2 ad 5[um]; *S. Th.*, I[a]-II[ae], q. 31, a. 8 *sc*; *De Ver.*, q. 14, a. 7 ad 6[um]; *De Pot.*, q. 5, a. 10 arg. 7; *In Post. Analit.*, lib. I, lect. 10; lect. 41; *In De Sensu et Sens.*, lect. 18, nr. 268; *In Metaph.*, lib. X, lect. 10, nr. 2123; lib. XI, lect. 2, nr. 2185.

[32] *Quodl*., II, q. 2, a. 1.

rei, es fuera de la esencia. Este existere «de essentia rei» es, si se quiere, también un «esse de essentia rei» (... *est de substantiarei*), pero entonces el *esse* adquiere el sentido débil y no significa, ciertamente, el *esse intensive* que se distingue de la esencia.

En la división de los modos *per se dicendi* encontramos una vez más la existencia. Aquí el término significa al comienzo «lo que está presente en un sujeto y no tiene consistencia en sí mismo» y luego «manera de ser»:

> [24] Sed in his, quae significant hoc aliquid, scilicet in primis substantiis, hoc non contingit. Cum enim dicitur Socrates vel Plato, non intelligitur quod sit aliquid alterum, quam id quod vere ipsa sunt, quod scilicet sit subiectum eorum. Sic igitur hoc modo quae non praedicantur de subiecto sunt per se, quae vero dicuntur de subiecto, scilicet sicut in subiecto *existentia*, accidentia sunt. Nam quae dicuntur de subiecto, sicut universalia de inferioribus, non semper accidentia sunt. Sciendum est autem quod iste modus non est modus praedicandi, sed modus *existendi*[33].

El texto siguiente es muy interesante para señalar el matiz de la pertenencia a un sujeto. En efecto, el término aparece dos veces y, mientras que la primera vez podría ser sometido a forzaduras, la segunda elimina claramente la posibilidad:

> [25] Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt; immo, sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa *existentia*, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit, ut Dionysius dicit, quod patet in simili. (...) Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere, et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis *existentia*; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem...[34].

Quien quisiese crear confusión forzando un poco – de hecho, más que un poco – la gramática, podría leer la primera ocurrencia interpretando el *propter diversa in ipsa existentia* como «para las diversas "existencias" (o "actos de existencia" o "seres") en la creatura», aprovechando también el paralelismo establecido por el *propter* que la segunda vez refiere al *esse*

[33] *In Post. Analit.*, lib. I, lect. 10, nr. 87.
[34] *I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1 ad 2^{um}.

divino. En realidad, el texto pretende oponer no el *esse* divino al *esse* (o *existentia* en la interpretación forzada) creado, sino la unidad divina a la multiplicidad creatural. Así, en la primera parte del pasaje, *existentia* pretende significar «las diversas realidades o los diversos aspectos presentes en las cosas». La segunda parte del pasaje, sin embargo, elenca la célebre triada neoplatónica, que santo Tomás conocía muy bien, para luego pasar a afirmar que tanto el «esse» y el «vivere» cuanto el «intelligere» y similares resultan *existentes*, es decir, presentes o realmente presentes en las cosas de manera diferenciada (*secundum diversa*). Así, queda cerrada toda posibilidad de malas interpretaciones y forzaduras.

4) *Existentia* en el sentido de «condición» o de «manera de ser» en general

Aparece en este sentido claramente en el comentario al *De Divinis Nominibus* del Pseudo-Dionisio. El texto dionisiano habla del primer principio y afirma que hay que considerar el primer principio tal como es en sí mismo. Ahora bien, considerarlo de este modo equivale a considerar la profunda identidad (*unitionem*) del mismo. Pues bien, explica santo Tomás, esta *existentia* es llamada por Dionisio «supercollocationem». Aquí, claramente, *existentia* adquiere el matiz de «modo (manera) de ser»:

> [26] Considerare igitur primum principium, secundum quod in se est, hoc est considerare unitionem ipsius et hanc *existentiam* primi principii in seipso, supercollocationem vocat; et nominat hanc supercollocationem et occultam et inegressibilem...[35].

[35] *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 2, nr. 135; cfr. *In I Sent*., d. 25, q. 1, a. 1 ad 8^{um}; *IV*, d. 28, q. 1, a. 3 ad 4^{um} (Parm., 939*b*); d. 33, q. 2, a. 2 (Parm., 973*b*); d. 44, q. 2, a. 4; q.l a 3, arg. 2 (Parm., 1098*b*); d. 47, q. 2, a. 3 arg. 3 (Parm., 1164*b*); ad 3^{um} (Parm., 1165*b*); *C. Gent.*, lib. II, c. 22, nr. 982; cap. 69, nr. 1462; cap. 77, nr. 1584; lib. III, cap. 1, nr. 1865; *S. Th.*, I^{a}, q. 29, a. 3 ad 4^{um}; q. 84, a. 3 ad 1^{um}; II^{a}-II^{ae}, q. 9, a. 2; q. 141, a. 6 ad 2^{um}; *De Ver.*, q. 26, a. 10 ad 12^{um}; *De Pot.*, q. 9, a. 2 ad 12^{um}; *De Subst. Sep.*, cap. 19 (Leon., t. 40*d*-*e*, D 75, l. 143*b* – cita de Gregorio Niseno); *De Perf. Vitae Spirit.*, c. 14, (Leon., t. 41*b*-*c*, B 85, l. 69*a*); c. 17 (B 89, l. 21*a*); *Comp. Theol.*, lib. I, cap. 85; *In De Coelo*, lib. I, lect. 21, nr. 216 (condición permanente del ser); lib. II, lect. 13, nr. 417; *In Phys.*, lib. IV, lect. 12, nr. 539; *In Metaph.*, lib.I, lect. 10, nr. 156; lib. III, lect. 4, nr. 347 (2 veces); lect. 9, nr. 444; lib. VIII, lect. 5, nr. 1764; lib. XI, lect. 2, nr. 2183 (2 veces); lect. 10, nr. 2324; lib. XII, lect. 5, nr. 2489; *In De Causis*, prop. 22 (Saff. 115, ll. 17-18); *In De Div. Nom*., cap. 2, lect. 5, nr. 204; cap. 5, lect. 1, nr. 634 (*separata per se existentia*); lect. 2, nr. 657 (*bene existentia*); cap. 10, lect. 3, nr. 869 (*semper existentia*); *In De Mem. et Rem*., lect. 4, nr. 350; *In II Cor*., cap. 6, lect. 2, nr. 227. En realidad, se trata de un matiz adquirido siempre a partir de alguna adición, pero de la cual se podría prescindir sin que sean comprometidos los resultados de la presente investigación. Para las ocurrencias en acusativo, cfr. *In I Sent.*, d. 23, a. 2 ad 3^{um}; *In Metaph*., lib. XII, lect. 9, nr. 2561; *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 6, nr. 363. Para las del genitivo, cfr. *In I Sent.*, d. 34, a. 1 ad 3^{um}; *In Ep. Ad Coloss*., cap. 2, lect. 2, nr. 92.

El sentido de *existentia* es aquí claro: «... esta existencia», es decir, esta «*unitionem*», es decir, «esta manera de ser que es la profunda identidad consigo mismo». El pasaje de santo Tomás prosigue bellísimamente, pero el contexto de la presente nota no nos permite detenernos en él. Análogo matiz asume el término en el pasaje siguiente, siempre del Comentario:

> [27] Manifestat idem in ente et dicit quod quia Deus est supersubstantialiter ens, quantum ad suam *existentiam*, sed tamen dat esse omnibus *existentibus* et producit universaliter substantias rerum, propter hoc, illud ens unum supersubstantiale quod Deus est, dicitur multiplicari in sua, scilicet, similitudine; et quamquam ex ipso multa *existentia* deducuntur, sed tamen nihilominus, huiusmodi ens manet unum, secundum suam *existentiam*, in multiplicatione quae fit per eius similitudinem; et manet unitum, idest adunatum in processione; et manet plenum et integrum in distinctione[36].

Como en los otros casos, la *existentia* en acusativo adquiere aquí el matiz de la significación del preciso modo en que es el primer principio. Por otro lado, por cuanto respecta a las ocurrencias en plural (en dativo y en nominativo), indica claramente el conjunto de los entes (existentes). El texto es, entonces, también válido para mostrar la presencia de los diversos matices, siempre dentro del mismo sentido fundamental. Nótese, además, cómo aparecen simultáneamente *esse* y *existentia* («dat *esse* omnibus *existentibus*») en sentidos notablemente diversos.

El matiz que subraya la manera de ser se extiende también a las creaturas, como demuestra la ocurrencia del acusativo en el siguiente pasaje, directamente conectado al anterior:

> [28] Ostendit idem in ipso nomine deitatis; et dicit quod videturesse et dicitur unius Dei discretio et multiplicatio inquantum multi dii fiunt ex hoc quod Deus aliquas creaturas deificat per conformitatem ad Deum secundum virtutem uniuscuiusque deificatorum, non quod perfecte ei conformari possint aut quod per *existentiam* dii dicantur. Et quamquam sint et dicantur multi dii beatificati, nihilominus tamen est unus principalis Deus qui est super omnem deitatem communicatam, supersubstantialiter *existens* unus Deus. Et cum ipse *existat* in omnibus, indivisibilis manet in rebus divisibilibus *existens* quibus esse communicat et est unitus in seipso etmultitudini non admiscetur et non multiplicatur secundum quod inse consideratur[37].

[36] *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 6, nr. 216.
[37] *De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 6, nr. 218.

La primera aparición del término en este pasaje podría resultar ambigua a un lector desatento, pero no a quien tenga en cuenta el contexto. En efecto, resulta claro que la afirmación «... no es que se digan dioses por la existencia» no se refiere a la *existentia-esse* como principio intrínseco deificante, sino a la condición de las creaturas en virtud de su *manera de ser* que adquieren según las capacidades asignadas a ellas por Dios.

El texto prosigue indicando que Dios se hace presente (*existens*) en las cosas sin dividirse, ni perder su modo de existir, y hace notar que se hace presente en las cosas a las que «... *esse* communicat». El principio originario del ente encuentra, una vez más, una coincidencia semántica que no se da en absoluto con *existentia*, término que aparece en el mismo contexto con un sentido notablemente diverso.

El matiz de «condición» o manera de ser se puede también observar en el siguiente pasaje del comentario al *De Div. Nominibus*, en la única recurrencia del término en dativo singular:

> [29] Ad cuius evidentiam considerandum est quod nomina, cum sint a nobis imposita, sic significant secundum quod res in cognitionem nostram cadunt. Cum igitur hoc ipsum quod Deus est, sit supra cognitionem nostram, ut ostensum est, cognitio autem nostra commensuretur rebus creatis, nomina a nobis imposita non sic significant secundum quod congruit divinae excellentiae, sed secundum quod convenit *existentiae* rerum creatarum. Esse autem rerum creatarum deductum est ab esse divino secundum quamdam deficientem assimilationem. Sic igitur, secundum quod qualitercumque similitudo est rerum creatarum ad Deum, nomina a nobis imposita de Deo dici possunt, non quidem sic sicut de creaturis, sed per quemdam excessum[38].

El sentido del pasaje es claro. Se trata del modo de nombrar a Dios, que requiere necesariamente el recurso a la analogía, la predicación «por un cierto exceso». El modo propio de significar de los nombres que usamos no se basa en Dios según su excelencia, sino que corresponde a la condición propia de las creaturas, a su manera de ser, a su «existentia».

Un poco de vergüenza podría causar la referencia al *esse* si se lee el texto con prisa, pero en realidad el sentido no cambia, es más, es confirmado. En cualquier caso, entonces, lo que podría discutirse es el significado de «esse» en este contexto, pero no el de «existentia». El sentido fundamental es bastante claro: el *esse* que las cosas tienen procede de Dios

[38] *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 1, nr. 29.

según una cierta semejanza y esto funda la posibilidad de la analogía. Ciertamente, la terminología es aún un poco imprecisa y vaga, si se quiere; falta la referencia técnica a la participación, pero no debemos olvidar que se trata de un comentario.

Encontramos *existentia* en genitivo en el sentido primario de realización de hecho, pero con el aspecto determinante de presentarse como opción terminológica alternativa al término *subsistentia*. Por este motivo hemos insertado en este elenco los ejemplos que siguen, aunque podrían tomarse directamente como ejemplos de la realización de hecho. Es interesante añadir que se trata de la exposición de la posición de Ricardo de san Víctor:

> [29] ... proprie loquendo, non est in divinis aliquid sub alio; unde supra, 8 dist., Augustinus non recipit nomen substantiae in divinis; et etiam Richardus de s. Victore nomen subsistentiae in nomen *existentiae* mutavit[39].

Ahora bien, aunque el texto podría resultare de por sí irrelevante para nuestro tema, la referencia a Ricardo tiene, sin embargo, el mérito de mostrar cómo *existentia* era un término técnico a disposición, utilizado también por ciertas *auctoritates* de santo Tomás bien conocidas. Esto da una nueva dimensión, reconociéndoles una mayor fuerza, al significado de la elección de santo Tomás de utilizar el término en ciertos contextos y descartarlo en otros.

5) *Existentia* en el sentido de presencia óntica, intencional y virtual

La *existentia* obtiene también el sentido de presencia intencional en el contexto de la asimilación cognoscitiva:

---

[39] *In I Sent*., d. 34, q. 1, a. 4. El mismo uso del término se repite en un pasaje cercano en el tiempo, pero en nominativo: «Ad octavum dicendum, quod, ut patet ex dictis, in corp. art., persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio (...) Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: persona est divinae naturae incommunicabilis *existentia*» (*In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1 ad 8^{um}). Aún en nominativo, la misma referencia poco menos de veinte años después: «Propter quod Ricardus de sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis *existentia*» (*S. Th.*, I q. 29, a. 3).

> [30] ... cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit *existentiam* cogniti in cognoscente[40].

El matiz de la presencia óntica también aparece en la *Contra Gentes* en un contexto que se relaciona con la propia potencia divina como «lugar originario» de los posibles, y también con la ciencia divina:

> [31] ... ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut *existentia* aliqualiter in seipsis, sed ut *existentia* solum in potentia divina. Quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae[41].

El pasaje tiene una importancia propia para el análisis de la consistencia de los posibles en santo Tomás, pero el tema excede los límites de estas páginas. Aún dentro de la problemática de la ciencia divina, el término aparece un poco después en ablativo con el significado de realización efectiva de la cosa, en el preciso contexto del conocimiento divino de las cosas a nosotros futuras. Lo insertamos precisamente por la conexión con el conocimiento divino y su presencialidad:

> [32] Rursus, cum dicitur, Deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis *existens*, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non *existens*, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicetur a Deo ut iam in sua *existentia* visum[42].

Cuando santo Tomás afirma que «lo conocido es "visto" por Dios en su (del conocido) *existencia*», no quiere en absoluto decir que lo que es visto por Dios es el acto de ser como principio originario del *ens* – lo que es también cierto – sino que toda cosa es vista por Dios en su efectiva y

---

[40] *De Ver*., q. 2, a. 5 ad 15^{um}; cfr. *In Metaph.*, lib. XI, lect. 2, nr. 2183; *De Virt*., q. 1, a. 12 ad 17^{um}; *De Subst. Sep.*, cap. 19 (Leon., t. 40*d*-*e*, D 75, l. 143*b* – cita de Gregorio Niseno, en el contexto también tiene este matiz). En acusativo, cfr. *In Johann*., cap. 1, lect. 1, nr. 32 e 40.

[41] *C. Gent.*, lib. I, cap. 66, nr. 550 (2 veces); cfr. *De Ver*., q. 2, a. 8 ad 1^{um}; *Comp. Theol*.,lib. I, cap. 133.

[42] *C. Gent.*, lib. I, cap. 67, nr. 564.

realizada realidad, refiriéndose así a la presencia.

Tenemos aún un ejemplo más para el matiz de la presencia *óntica* en un pasaje de las *QQ. De Veritate*:

> [33] ... illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, sunt aliquo modo *existentia* in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate eius sicut in causa finali[43].

Que esas cosas sean existentes – es decir, existan – en la potencia activa de Dios o en su bondad, indica claramente una presencia de esas cosas, que, sin embargo, no debe reducirse a la mera presencia intencional cognoscitiva ni tampoco a la óntica de las cosas en sí mismas.

6) *Existentia* en el sentido etimológico de surgir

Vale la pena destacar también el matiz que expresa la *existentia* en conexión con el sentido etimológico de surgir. El contexto es decididamente teológico y plantea el problema de la generación del Hijo dentro de la Trinidad. Esta generación no puede ser «desde la nada». Ahora bien, para indicar la producción de algo desde la nada, santo Tomás utiliza aquí en forma de participio presente singular la expresión «*existere-ex/de-nihilo*» que significa «surgir desde la nada»:

> [34] Ostensum est enim supra quod paternitas, et filiatio, et nativitas, vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno; homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio praesupposito. Si ergo Filius procederet a Patre ut de nihilo *existens*, hoc modo se haberet ad Patrem ut artificiatum ad artificem, quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod, si Filius Dei procederet a Patre quasi *existens* ex nihilo, non esset vere et proprie Filius[44].

---

[43] *De Ver.*, q. 2, a. 8 ad 1^{um}.

[44] *S. Th.*, I^{a}, q. 41, a. 3; cfr. *ibidem*, II^{a}-II^{ae}, q. 123, a. 9 *sc*; *De Malo*, q. 5, a. 4. El matiz puede verse en una recurrencia del genitivo ya citada (*In I Sent.*, d. 23, a. 2 ad 3^{um}) y está sin duda presente en el texto *In Johann*., cap. 15, lect. 5, nr. 2064 (*... existentiam Spiritus sancti a Filio*).

7) *Existentia* en el sentido de manifestación efectiva

El último matiz que queremos señalar pertenece también a un contexto teológico. En el texto, *existentia* significa «verdad de las cosas», es decir, «abierta manifestación»:

> [35] Et Ioannes apostolus, in principio suae epistolae, dicit: «quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae, hoc testamur». Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei *existentia*, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium apostolorum de Christo. Et sic inanis est eorum praedicatio, inanis est et fides nostra, ut dicit Paulus I Cor. 15-14 (...)
> [36] Praeterea. Falsitas non est idonea via ad veritatem: secundum illud Eccli. 34-4: a mendace quid verum dicetur? adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit: dicit enim ipse, Ioan. 18-37: ego autem in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati. Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem si ea quae dicuntur de ipso, in apparentia tantum fuissent: nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quae de Christo dicuntur, secundum rei *existentiam* fuerunt[45].

Son dos argumentaciones diferentes, pero el sentido fundamental y la tonalidad coinciden en ambos. La afirmación final del pasaje bien podría traducirse como «sucedieron en verdad». Aquí, del *esse* como principio constitutivo originario, no se habla.

El mismo matiz, aunque más débilmente, se puede observar en la siguiente secuencia de textos:

> [37] Praeterea, sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., «ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur *existentia* circa seipsum, et neque maiora neque minora» (...).
> Ad secundum dicendum quod confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit actus virtutis, sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur, quae si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis, sine debita causa, laudet

[45] *C. Gent.*, lib. IV, cap. 29, nr. 3655. Para otras ocurrencias en acusativo con este matiz, cfr. *In De Div. Nom.*, cap. 5, lect. 3, nr. 669; *In De Gen. et Corr.*, lib. I, lect. 4, nr. 29; *In De Sensu et Sens.*, lect. 8, nr. 113.

> seipsum etiam de vero. Vitiosum etiam est quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando[46].

El término, que aparece en la cita de Aristóteles, y además en acusativo plural, en la respuesta a la objeción se vuelve a proponer como «lo que es con respecto a sí mismo» y luego nuevamente es precisado como «en cuanto es la confesión de la verdad». De ahí que se trata de la manifestación de los aspectos que son en el sujeto, por lo que el sentido fundamental de existir (y aquí enriquecido aún más por el pertenecer) se combina, por tanto, con el de la manifestación de la verdad.

Más claro resulta el pasaje siguiente, donde el contraste con la hipocresía hace emerger el matiz en cuestión:

> [38] Ad primum ergo dicendum quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem non quidem secundum *existentiam*, quasi volens eam habere; sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere. Ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem[47].

* * *

Después de este largo y pesado elenco, parece no haber dudas con respecto al uso de *existentia* en santo Tomás. Los textos elegidos son representativos del sentido fundamental y de los diversos matices que asume el término en el uso predominante y corriente que hace el Angélico.

No obstante, hay que reconocer que el término presenta algunas ocurrencias no elencadas entre los textos anteriores, lo que puede suscitar perplejidad e incluso conducir a un lector no del todo atento a extraviarse. Dado que podrían servir de pretexto a los defensores de la introducción y del uso del término *existentia*, estos pasajes merecen una consideración más detenida.

---

[46] *S. Th.*, II^{a}-II^{ae}, q. 109, a. 1 arg. 2 et ad 2^{um}.

[47] *S. Th.*, II^{a}-II^{ae}, q. 111, a. 3 ad 1^{um}.

3. El uso de *existentia* en algunos pasajes problemáticos

Los pasajes que hemos indicado como «problemáticos» no son propiamente tales en cuanto respecta a la tesis sostenida en cada caso. Su sentido es de por sí claro y transparente. La problemática mencionada se refiere solo al uso de *existentia* que aparece cada vez y que parece asumir el significado del *esse* en sentido fuerte. En efecto, se sabe que para santo Tomás todo lo que está en acto está en acto en la medida en que tiene *esse*, se sabe además que el obrar sigue al *esse* y se sabe, por último, que es el *esse* de la cosa lo que causa la verdad de nuestro intelecto que se exprese en la proposición. Pues bien, parece que en estos textos y contextos el término *existentia* aparece precisamente en lugar de *esse*.

1) El primer pasaje es del Comentario a Dionisio y se encuentra en el contexto del problema de la «fundación metafísica» del mal:

> Ostendit propositum, scilicet, quod malum non est aliquod subsistens quod per suam naturam sit malum; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod malum non est aliquod *existens* secundum suam naturam; secundo, quod malum per seipsum non est aliquod *existens*; ibi: "et si existentia...". Primum ostendit duabus rationibus; quarum prima talis est: omne *existens* aut habet causam aut ipsum est causa alterius; sed malum non habet causam nec est causa alterius; ergo malum non est aliquid *existens*. Veritas autem primae propositionis per se manifesta est, quia omne *existens* secundum *existentiam* suam est in actu; unumquodque autem secundum hoc agit secundum quod actu est. Si ergo essentia alicuius sit actus purus, erit causa tantum; si autem habeat permixtum aliquid potentiae, poterit esse et causa et causatum. Quod autem malum non habeat causam sic probat: malum non potest esse ex bono et siesset ex bono non esset malum; unum enim contrariorum non est causa alterius, non enim ad ignem pertinet infrigidare, neque ad bonum pertinet producere ea quae non sunt bona, sed unumquodque producit sibi simile. Similiter etiam non potest dici quod malum sit causa productiva alicuius; quod enim est de ratione boni, non potest convenire malo[48].

La dificultad procede de la afirmación de que todo existente está en acto según su existencia. Parecería, entonces, que se habla del *esse*, porque es por el *esse* que todo existente está en acto.

Es cierto que la proposición, si se toma aisladamente, podría quedar abierta al significado de *esse* como acto que pone en acto la esencia al entrar

[48] *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 14, nr. 475.

en composición con ella. En realidad, sin embargo, el texto se refiere al *esse in actu*, como emerge claramente del contexto. En efecto, el Angélico reconstruye espléndidamente en un silogismo la tesis de Dionisio:

M Todo existente o tiene una causa o es causa de algún otro.

m El mal, sin embargo, no tiene una causa y no es causa de algún otro.

C Por tanto, el mal no es existente.

La afirmación que nos ocupa funge de presupuesto para la demostración de la primera proposición (*omne existens aut habet causam aut ipsum est causa alterius*) y es completada con la introducción de un conocido principio aristotélico: *unumquodque secundum hoc agit, secundum quod actu est*. Se afirma que la verdad de la primera proposición es prácticamente evidente, y es aquí donde entra el texto problemático. Pero el sentido es claro: hay que empezar del tipo de actualidad que la cosa tiene. Si la cosa examinada es acto puro, entonces será solo causa y no causada; si tiene algún aspecto de potencia, podrá ser tanto causa como causada. Ahora bien, el mal no tiene causa, porque debería proceder del bien y el bien no está en condiciones de producirlo. Y el mal no puede ser causa, porque producir es un bien y entonces pertenece a la *ratio boni* y no puede proceder del mal. La conclusión es que el mal no existe.

El Angélico, sin embargo, tempera con precisión el exagerado optimismo de la argumentación dionisiana, observando que ella se refiere a la causalidad *per se* y no a la *per accidens*. Así, la conclusión será que el mal no existe en el sentido de que no hay ninguna realidad que sea bajo ningún aspecto «mal»[49] , pero el mal está presente como una falta de actualidad en una cosa buena.

La afirmación, entonces, no pretende declarar algo sobre el *esse* como principio originario del ente, sino solo indicar la condición o manera de ser en que se encuentra la cosa que está en acto. En efecto, el *secundum existentiam suam* en la segunda hipótesis de la argumentación implica la presencia de la potencia, de modo que la realidad en cuestión, sea el mal o cualquier otra cosa, podrá ser, sí, causa, pero será sin duda causada. Leer en esta segunda hipótesis el «secundum existentiam» como referido al *esse ut*

[49] «*... malum autem non est res quaedam existens* quae scilicet *per suam essentiam* sitmala» (*In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 14, nr. 480).

actus participado -que remite entonces a una potencia subjetiva que limita la intensidad- es proponer una lectura rebuscada del pasaje, y hacerle perder toda su naturalidad y fluidez en función de una elección predefinida.

El texto, sin embargo, es fluido y claro: no se refiere al *esse* intensivo, sino al hecho de que la cosa está en acto según el modo de existir. Se trata de la mera actualidad de existir y propiamente al modo en que la cosa es, es decir, a la condición resultante que es propia del *esse in actu*, en el sentido del tipo y grado de actualidad que la cosa obtiene en virtud de sus principios.

2) El segundo pasaje, del mismo Comentario, emplea *existentia* para expresar el tradicional *operari sequitur esse*:

> Et quia quaelibet operatio quodammodo est motus, quaecumque habent operationem ex seipsis, non ab aliis exterioribus acta vel mota ad agendum, haec dicuntur viventia. Et quia operatio rei consequitur *existentiam* eius, in nomine vitae duo intelliguntur, scilicet: *ipsum esse* viventis, et ut tale sit quod ei competat per se operari propter hoc quod operatio vel motus viventis inest ei per seipsum[50].

Aquí parece que se insinúa al *esse* en sentido fuerte, tanto por la referencia al principio cuanto por el ejemplo que sigue, en el que se habla del *ipsum esse* del viviente, al cual le compete operar por sí. La dificultad parece considerable.

Ahora bien, la primera observación que hay que hacer es que el tradicional principio «operari sequitur esse» no se encuentra literalmente en estos términos en santo Tomás. Obviamente, el principio está ahí, pero el Angélico es muy amplio en el uso de las fórmulas. Véase el siguiente ensayo:

> Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. *Non enim est operari nisi entis in actu*, unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens[51].
> ... per se agere convenit per se existenti[52].
> ... quia eadem *forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu*;

[50] *In De Div. Nom.*, cap. 6, lect. 1, nr. 678.
[51] *S. Th.*, Iª, q. 75, a. 2.
[52] *S. Th.*, Iª, q. 75, a. 2 ad 2um.

necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod *secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi*, *cum operatio sit existentis in actu*[53].

Si *agere sequitur ad esse in actu*, inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem[54].

... *cum enim nihil agat nisi secundum quod est in actu*: si partes vel inchoationes formarum quae sunt in materia, habent aliquam virtutem activam, sequitur quod sint aliquo modo actu, quod est ponere latitationem formarum. Et praeterea, *cum esse sit ante agere, non potest intelligi forma prius habere agere, quam sit in actu*[55].

... ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo: tum quia omnia agit, quod convenit sibi inquantum est actus primus et perfectus (*nihil enim agit nisi secundum quod est actu ens*) tum quia nihil patitur, quod convenit sibi inquantum est actus purus sine permixtione alicujus materiae: unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso[56].

Amplius. Quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: *motus enim voluntatis, sive liberi arbitrii, praesupponit existentiam volentis*, ad quam eius naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturae rationali erit suus gradus naturalis, sedaccidentalis[57].

Ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem: *nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest*[58].

En todos estos pasajes resulta de lo más claro que el presupuesto del hacer-operar es la actualidad proporcionada por la forma en acto, de ahí lo que técnicamente se conoce como el *esse in actu* y no el *esse ut actus*. El único matiz particular es el del quinto ejemplo, en el que se habla de la necesidad de ser-existir *antes* de actuar (*ante agere*), pero está bastante claro que esto no pone en discusión ni el sentido de los demás pasajes ni la doctrina y el uso del principio en general por parte de santo Tomás.

[53] *Q. De Anima*, a. 9.
[54] *C. Gent.*, lib. III, cap. 69, nr. 2450.
[55] *In VII Metaph.*, lect. 8, nr. 1442 δ.
[56] *In I Sent.*, d. 42, a. 1.
[57] *C. Gent.*, lib. II, cap. 44, nr. 1206.
[58] *C. Gent.*, lib. II, cap. 82, nr. 1646.

Naturalmente, pues, también en el texto que nos ocupa, «existentia» tiene el significado de *esse in actu* como actualidad de la esencia en acto.

Sin embargo, aparte del examen exegético a través de los paralelos, la interpretación que asumiría «existentia» en el sentido de *esse ut actus* no es proponible tampoco desde el punto de vista estrictamente especulativo. En efecto, si bien es cierto que el *esse* es la actualidad misma de todos los actos y el principio originario radical de toda perfección en el ente, sin embargo, no es inmediatamente operativo: no lo es la esencia, mucho menos lo será el *esse*. Para santo Tomás, el *esse* es algo fijo y quieto[59] en el ente, y el dinamismo operativo se sigue precisamente de la forma que mide la intensidad. Querer hacer del *esse* la fuente directa del hacer implicaría una tergiversación de la auténtica doctrina del Angélico, y denunciaría de nuevo un serio giro de signo negativo en la comprensión del *esse* como acto, con la consecuencia natural de proponer un Tomismo sin duda heterodoxo.

3) Es el momento de decir que los dos textos precedentes muestran en realidad el influjo de la traducción de Dionisio que santo Tomás tenía en mano, lo que explica la frecuencia de las recurrencias de *existentia* en el Comentario y hace aún más débil la dificultad que los pasajes recién analizados aparentemente planteaban[60]. En cambio, no es este el caso de los cuatro pasajes siguientes, que se refieren a la verdad. Estos son los textos que en nuestra opinión son más «fuertes», en el sentido de que plantean la mayor dificultad para nuestro tema. Veámoslos de inmediato:

> ... illud quod est in aliquo non sequitur illud in quo est, nisi quando *causatur ex principiis eius*; unde lux quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter et *veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum*: quoniam eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa similiter et intellectus[61].
>
> Propositiones enim quae docentur, sunt verae etiam antequam sciantur, quia *veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum*[62].
>
> ... verbum etiam Philosophi intelligitur de oratione existente in nostro intellectu vel in nostra pronuntiatione; *veritas enim nostri intellectus vel verbi, ab existentia rei causatur*. Sed e converso veritas divini

[59] «Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente» (*C. Gent.*, lib. I, cap. 22, nr. 179).

[60] Tanto es así que se lee en el mismo Comentario: «... non solum existentia sunt ex Deo, sed etiam ipsum esse existentium est ex Deo» (*In De Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1, nr. 630). La afirmación debería disipare cualquier duda.

[61] *De Ver*., q. 1, a. 2 ad 3^{um}.

[62] *De Ver*., q. 11, a. 3 ad 6^{um}.

> intellectus est causa rerum[63].
> Nihil enim differt, quantum ad rerum existentiam vel eventum, si uno affirmante hoc esse futurum, alius negaverit vel non negaverit; ita enim se habebit res si hoc factum fuerit, sicut si hoc non factum fuerit. Non enim propter nostrum affirmare vel negare mutatur cursus rerum, ut sit aliquid vel non sit: quia *veritas nostrae enunciationis non est causa existentiae rerum, sed potius e converso*[64].

En estos cuatro casos se afirma explícitamente que es la existencia de la cosa lo que causa la adecuación de nuestro intelecto. De ellos, solo uno pertenece a un Comentario, mientras que los otros pertenecen a las *quaestiones disputatae*. Los dos primeros, más juveniles, reflejan ciertamente una disputa, mientras que el otro procede directamente de santo Tomás y tiene de las cuestiones disputadas solo la forma literaria, lo que refuerza aún más la riqueza de significado de este último texto. Además, en diversos pasajes paralelos que se han hecho célebres, santo Tomás atribuye al *esse* esta «función»:

> Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, *veritas fundatur in esse rei* magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod *ipsum esse rei est causa veritatis*, secundum quod est in cognitione intellectus[65].
> ... quia *esse rei est causa verae existimationis quam mens habet* dere[66].
> Noster enim intellectus cognitionem accipit a rebus, et ideo *causa et mensura veritatis ipsius est esse rei*[67].

Si la fórmula aparece por primera vez en el juvenil Comentario a las Sentencias, ella, sin embargo, reaparece en el tardío Comentario a la Metafísica, por lo que estamos ante doctrina prácticamente constante. El *esse* aparece en estos pasajes claramente indicado como fundamento de la verdad (... *fundatur*), y aún más, como causa (... *causa veritatis*, *causa verae existimationis*, *causa et mensura veritatis*), por lo que el paralelo no es solo temático, sino también literal. Por otra parte, el primer pasaje en el que

---

[63] *De Pot.*, q. 3, a. 17 ad 29^{um}.
[64] *In Periherm.*, lib. I, lect. 14, nr. 179.
[65] *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.
[66] *In II Metaph.*, lect. 2, nr. 298.
[67] *Sup. Ep. Ad Rom.*, cap. 3, lect. 1, nr. 255.

aparece *existentia* comienza con la mención de los principios (*causatur ex principiis eius*), lo que parecería reforzar la lectura de *existentia* como principio. ¿Qué decir entonces?

Ante todo, hay que responder que la última observación que se apoya en «principios» está totalmente fuera de lugar, porque en ese pasaje «principios» se refiere a los principios del sujeto en el que se encuentra una cierta determinación. En efecto, el pasaje constituye la respuesta a una objeción que quería negar que el alma intelectiva sea el lugar propio de la verdad, argumentando que en ese caso todas las opiniones serían verdaderas[68]. Y entonces la respuesta es que la verdad no es causada por los principios del sujeto (del alma), sino que se encuentra en el alma y es causada por la existencia de las cosas. El término «principium» no se refiere entonces a la *existentia*, sino que está en función de descartar al alma como causa de la verdad.

La segunda cosa que hay que decir es que, en realidad, la *existentia* o *esse* que es el fundamento de la verdad formal no es el *esse ut actus*, sino el *esse in actu* de la cosa. Este *esse in actu* no siempre ni necesariamente es «real» en el sentido fuerte, pero indica una cierta consistencia, aunque mínima, de actualidad en la síntesis objetiva, como se empeña en aclarar explícitamente santo Tomás:

> De eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari: ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat quod *semper veritati respondet aliquod esse*; *nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam*, cumratio veritatis compleatur in ratione animae[69].

Para santo Tomás, por tanto, siempre a la verdad le corresponde algún *esse*, pero se trata de un *esse* que se encuentra, a veces, en el solo intelecto que considera. Es que, en realidad, este *esse* del que se habla es el *esse* en sentido lógico o gnoseológico, si se quiere, ese miembro de la división del *ens-esse per se* que se opone al *ens-esse* que se expande en las categorías, así como lo mental se «opone» a lo «real»:

---

[68] «Praeterea, omne quod est in aliquo, consequitur id in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, tunc iudicium de veritate erit secundum aestimationem animae; etita redibit antiquorum philosophorum error, qui dicebant, omne quod quis opinatur in intellectu esse verum, et duo contradictoria simul esse vera; quod est absurdum» (*De Ver*., q. 1, a. 2 arg. 3).

[69] *In I Sent*., d. 19, q. 5, a. 1 ad 5^{um}.

> Ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic ens significat in natura existens; sive sit substantia, ut homo; sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis; prout dicitur, quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit. Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum: quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse; ut cum dicitur: color est, vel homo est. Non autem omnia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum: quia de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur, caecitas est; nec tamen caecitas aliquid est in rerum natura; sed est magis alicujus entis remotio: et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum[70].

De ello se sigue que el *esse* focalizado por la segunda operación del intelecto no es habitualmente ni de por sí el *esse ut actus essendi*, que, solo mediante un cuidadoso y delicado proceso de reflexión metafísica, puede ser atraído a la esfera teorética a un nivel altamente técnico. Una cosa es la *resolutio* lógico-gnoseológica a nivel perceptivo y otra muy distinta es la *resolutio* ontológico-estructural. La primera focaliza el *esse in actu* y, por tanto, la *existentia* de la cosa, que puede ser también la existencia de un accidente en el sentido de su presencia en acto o incluso la existencia de una privación, como es la del mal. La segunda focaliza el *esse ut actus* que es el constitutivo ontológico originario y profundo del *ens*; está reservada no al pensamiento espontáneo sino al reflejo y pertenece exclusivamente a la metafísica. El *esse in actu* es claramente un aspecto resultante; el *esse ut actus* es, en cambio, el acto fundante y emergente.

Resulta, entonces, de lo más claro que estos usos de *existentia* no plantean dificultad alguna, una vez que se tienen en cuenta estas distinciones, que no son un salvamento *in extremis*, sino aspectos elementales del pensamiento de santo Tomás.

* * *

[70] *In II Sent*., d. 34, q. 1, a. 1.

El balance de la presente investigación está entonces variadamente articulado. Por un lado, resulta claro y comprobado que no hay ocurrencias de *existentia* en el sentido fuerte de *actus essendi* en los textos de santo Tomás, y que, por tanto, el término no debería encontrar lugar no siquiera en la interpretación de algún tomista, que se considera fiel no ya a la sola letra sino al espíritu mismo del Angélico. Es cierto que *sapientis est non curare de nominibus*: no obstante, la introducción del término *existentia* no se reduce a una simple cuestión de palabras, como si uno escogiese «gata», «hidrógeno» o «brewotenglapt» para indicar el *esse* intensivo, sino que por motivos históricos y sobre todo teoréticos se muestra sintomática del olvido del *esse* tomasiano.

Por otra parte, no se puede negar ni la presencia del término, ni su uso como sinónimo del *esse* en sentido débil. Es bien sabido y está fuera de duda que santo Tomás conoce este sentido, que puede ser doble o incluso triple: el *esse* lógico, el *esse* como contenido formal, el *esse* como actualidad formal[71]. En ciertos casos, *existentia* aparece en los textos del Angélico, recubriendo alguno de estos significados. Sin embargo, esto refuerza la tesis aquí defendida.

Se podría objetar que la división de los significados de *existentia* propuesta por nosotros no parece justa. Pero a esto habría que responder, en primer lugar, que se ha tratado de proporcionar una justificación fundada de la misma, y que queda a cargo del objetor proponer una más justa; y luego que, de todos modos, aunque no quedase justa, el hecho es que no hay manera de que el uso del término refleje el *ipsum esse* como acto intensivo, que es aquello de lo que se discute.

---

[71] «... esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est» (*In I Sent*., d. 33, q. 1, a. 1 ad 1^{um}). Mientras se anuncia una doble división, es presentada una división triple. Aunque se podría pensar en un error o en una distracción – nos parece en cualquier caso difícil –, puede ser, en cambio, que el motivo profundo sea el de combinar y mantener ligados los dos primeros significados del *esse* que abarcan el contenido yla actualidad del mismo y mantenerlas distintas del tercero que es estrictamente lógico. Los dos primeros significados se refieren entonces al *esse in actu* en el doble sentido del contenido y de la actualización efectiva del mismo; el tercero se refiere, en cambio, al *esse copula* como actualidad del juicio que expresa una cierta disposición de la cosa.

Todavía se podría decir, insistiendo en el lado opuesto, que hemos sido demasiado sutiles en identificar tantos matices del uso de *existentia*, que en realidad podrían reducirse a dos o tres significados. Pues bien, tanto mejor: si quizás hemos exagerado, el resultado no cambia, de hecho, se hace más evidente si se quieren reducir los matices a solo dos o tres.

Otra objeción que se podría hacer es decir que se ha privilegiado una determinada interpretación del *esse*, mientras que resulta innegable que la *existentia* recubre, en algunos de sus usos, los otros significados que no hemos privilegiado. Y hay que responder que esto es verísimo: sin embargo, es ese significado que hemos privilegiado el verdadero significado de la novedad tomasiana sobre el *esse*, y resulta entonces muy claro que extender el término *existentia* también a él se vuelve engañoso en la interpretación de los textos, debilita el significado del *esse* intensivo y constituye un síntoma inequívoco de la flexión esencialista.

El resultado último, entonces, de la presente investigación podría parecer negativo, y en cierto sentido lo es, porque apunta al descarte definitivo de una opción terminológica abusiva que distorsiona completamente el pensamiento de santo Tomás. El objetivo, sin embargo, era contribuir, mediante este descarte, al esclarecimiento de la semántica tomasiana del *esse*, lo que implica también un reto teorético de carácter decisivo: «La tarea decisiva es, pues, operar de una vez, sin concesiones, la recuperación del auténtico *esse* tomasiano»[72].

Resumen: Una larga tradición escolástica, todavía muy fuerte, ha elegido el término «existencia» para traducir el famoso «*esse*» de Santo Tomás. Esta elección revela una decadencia en la comprensión del original significado del *esse* tomasiano que es reducido a un mero factor que realiza la esencia, esto es, a ser una mera función de ella. Sin embargo, esta elección no tiene ningún fundamento en los textos del Aquinate.

Key words: *Existentia*, *esse*, intensive, act

[72] C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 628.